



Diderot : le traducteur et son autorité

Laurent Jaffro

► To cite this version:

Laurent Jaffro. Diderot : le traducteur et son autorité. *La Lettre clandestine*, 2000, 9, pp.201-225.
halshs-00174288

HAL Id: halshs-00174288

<https://shs.hal.science/halshs-00174288>

Submitted on 28 Sep 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Brouillon du texte paru dans *La Lettre clandestine*, 9 (2000), p. 201-225.

Diderot : le traducteur et son autorité

La traduction par Diderot de l'*Inquiry Concerning Virtue*¹ de Shaftesbury paraît d'abord sous le titre de *Principes de la philosophie morale ou Essai de M. S*** sur le mérite et la vertu* (Amsterdam, 1745, s. n.). Cette traduction est reprise en 1751 et 1769, dans deux éditions très différentes d'esprit. En 1751 (Venise), elle reparaît sous le titre de *Philosophie morale réduite à ses principes* ; le texte de l'*Essai sur le mérite et la vertu* est suivi des *Pensées philosophiques* de Diderot et des *Maximes* de La Rochefoucauld. Cette association est énigmatique : si les *Pensées philosophiques* se combinent aisément avec la traduction de l'*Essai*, dans la mesure où elles sont nées aussi de la lecture de Shaftesbury, il est très inattendu que soient ajoutées les *Maximes*. La deuxième réutilisation échappe aux stratégies de publication de Diderot : sa traduction est simplement reprise *en tant que traduction existante*, et non comme élément d'une politique de la pensée de Diderot, par Jean-Baptiste Robinet (1735-1820) en 1769 (Genève, s. n.) dans le cadre des *Œuvres* de Shaftesbury².

1. Londres, 1699 ; texte repris, révisé et augmenté, en 1711 dans les *Characteristics* ; corrigé dans la 2^e édition des *Characteristics* en 1714. C'est ce dernier texte ou une de ses rééditions qui est traduit par Diderot.

2. Voir *Œuvres de Mylord comte de Shaftesbury* (1769), éd. F. Badelon, Paris, Honoré Champion, 2002. L'édition Robinet ne comprend pas seulement les *Characteristics*, mais aussi une préface (certainement de Robinet lui-même) et surtout d'autres textes de Shaftesbury, dont la plupart avaient été joints aux *Characteristics* dans certaines de leurs rééditions au XVIII^e siècle. Robinet a recueilli et « revu » (selon l'indication donnée par le titre de la 2^e édition en 1780, qui n'est plus anonyme) la traduction par Diderot de l'*Inquiry Concerning Virtue* et la traduction de Van Effen, corrigée par Coste, de *Sensus Communis (Essai sur la raillerie, 1710)* ; les autres traductions sont attribuées en 1780 à « M. Pascal » – très probablement Jean-Baptiste Pascal, l'auteur des *Lettres semi-philosophiques* (1757), mais il n'est pas exclu que l'intervention de Robinet ait excédé la simple « révision ». L'adaptation de Diderot, qui comprend ses notes abondantes et ses digressions, est d'une nature bien différente des autres traductions. La préface attribuable à Robinet est une compilation de sources diverses, dont Diderot lui-même. Le passage qui commence par « Le but des Recherches sur la vertu et le mérite est de montrer que la vertu est presque indivisiblement attachée à la connaissance de Dieu... » (p. 138) est recopié presque mot pour mot du « Discours préliminaire » de Diderot (voir *Principes de la philosophie morale*, éd. P. Casini et J. S. Spink, dans Diderot, *Œuvres complètes*, t. I, « Le modèle anglais », Paris, Hermann, 1975, p. 295). C'est seulement plus loin que Robinet cite sa source (note 5, p. 139). Cette édition constitue un document très important et méconnu sur les lectures naturalistes, voire matérialistes, que Diderot puis Robinet ont mené d'un auteur dont le but initial, bien différent, était de trouver dans Xénophon, Horace, Épictète et Marc Aurèle une morale pour la modernité. Robinet n'était pas seulement un traducteur (avec Merian) de Hume, coupable par ailleurs d'un « piratage éditorial » de Voltaire, mais également l'auteur d'un *De la Nature*, 1761-1768 – dont Hegel saluera l'importance en même temps que la « dangerosité » dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. L'introduction de F. Badelon comprend des indications précieuses sur la pensée de Robinet et sur l'intérêt qu'il a pris à la lecture de l'ensemble des *Characteristics* et en particulier des *Moralists* ; l'hylozoïsme à l'antique de Shaftesbury est tiré par Robinet dans le sens du matérialisme moderne et continental.

Cette traduction n'est pas seulement un travail alimentaire du « jeune Diderot », mais une pièce dans une stratégie qui concerne aussi l'écriture des *Pensées philosophiques* (publiées en 1745) et de la *Promenade du sceptique* (commencée en 1747, restée manuscrite jusqu'en 1830). Mon propos n'est pas de confronter point par point la traduction et l'original anglais ; ni d'explorer à partir d'elle l'évolution de la pensée du « jeune Diderot »³. Je voudrais plutôt me limiter au problème de l'autorisation de l'écriture. De quelle manière Diderot advient-il par cette traduction à la position d'auteur, et d'auteur de plus que d'une traduction ? Il revendique ce statut à la fin du *Discours préliminaire* qui ouvre l'*Essai sur le mérite et la vertu*.

Je l'ai lu et relu : je me suis rempli de son esprit, et j'ai, pour ainsi dire, fermé son livre, lorsque j'ai pris la plume. On n'a jamais usé du bien d'autrui avec tant de liberté⁴.

On ne dira pas que Diderot se présente comme traducteur ; Diderot est l'auteur d'un livre, et ce livre est une traduction libre d'un auteur anglais – qui n'est pas nommé. Ce n'est pas tout à fait exact : comme les commentateurs l'ont souvent noté, sa traduction n'a pas été écrite livre fermé, mais suit d'assez près le texte anglais ; elle s'en écarte par des reformulations, ou des ajouts, ou encore des notes qui souvent, du reste, sont inspirées d'autres œuvres de Shaftesbury. Il convient de s'interroger sur la manière dont Diderot élabore sa propre position d'auteur, en s'appuyant sur l'autorité (« illustre », dit-il) de celui qu'il traduit. Il s'agit d'un dialogue entre Diderot et Shaftesbury : comme dans tout dialogue véritable, et selon la poétique expresse de l'Anglais⁵, l'auteur est mobile et se trouve dans le jeu entre les personnages ; l'auteur n'est ni Diderot, ni Shaftesbury, mais un dispositif plus complexe.

Cette complexité n'est pas seulement intérieure au texte de l'*Essai sur le mérite et la vertu*. Elle tient aussi à l'insertion de l'*Essai* dans une suite d'écrits qui va, au moins, jusqu'à la *Promenade du sceptique*, en passant par les *Pensées philosophiques* et *De la suffisance de la religion naturelles*⁶. Ces textes sont eux-mêmes dialogiques ; littéralement, parce qu'ils empruntent à l'occasion la voie du dialogue – et c'est particulièrement le cas de la *Promenade* ; mais dialogiques aussi parce qu'ils poursuivent la discussion de Diderot avec Shaftesbury. Cette suite d'écrits du « jeune Diderot » a pu être conçue comme une évolution, du théisme au déisme, du déisme au scepticisme, du scepticisme à l'athéisme. Certains commentateurs ont utilisé cette terminologie pour fixer les étapes d'une évolution de Diderot,

3. Sur ces deux points, voir respectivement G. B. Walters, *The Significance of Diderot's « Essay sur le mérite et la vertu »*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1971 ; et F. Venturi, *Jeunesse de Diderot*, trad. J. Bertrand, Paris, 1939 [reprint, Genève, Slatkine, 1967]. Pour une étude récente sur le rôle de la lecture de Shaftesbury dans la constitution de la pensée politique de Diderot, voir É. Martin-Haag, *Un Aspect de la pensée politique de Diderot. Savoirs et pouvoirs*, Paris, Ellipses, 1999.

4. *Principes de la philosophie morale Discours préliminaire*, éd. P. Casini et J. S. Spink, *op. cit.*, p. 300. Toutes les références à l'*Essai de M. S*** sur le mérite et la vertu* et au *Discours préliminaire* qui constituent les *Principes de la philosophie morale ...* sont données sur cette édition, notée désormais PPM. Les Éditions Alive ont récemment publié la traduction de Diderot sous le titre de *Philosophie morale*.

5. Voir *Soliloquy or Advice to Author*, dans *Char.*, I, p. 201 sq.

6. Publié par Naigeon en 1770 dans son *Recueil philosophique ou Mélange de pièces sur la religion et la morale par différents auteurs*, l'opuscule *De la suffisance de la religion naturelle* reprend de très près un passage des *Moralistes* (*Char.*, II, p. 201-202) dans lequel Shaftesbury réutilisait lui-même une image de Locke (*Essai sur l'entendement humain*, II, XIII, 19) : pour les Indiens (Shaftesbury et Locke) ou les Chinois (Diderot), le monde repose sur un éléphant, qui repose sur une tortue, qui repose sur un *je ne sais quoi*. Cette image servait à Locke à montrer que la notion de substance, qui est la notion d'une chose en son fond inconnaissable, nous dispense d'une enquête indéfinie. Diderot reprend cette image pour montrer que le chrétien ne résout la question de l'origine du mal que par un mystère (*Œuvres*, I, *Philosophie*, éd. L. Versini, Paris, R. Laffont, « Bouquins », 1994, p. 61-62). Pour une étude de l'effet de Shaftesbury sur une plus longue durée dans l'écriture de Diderot, voir F. Badelon, « Son pittor anch'io : traduction et composition chez Diderot », *La Lettre clandestine*, 9 (2000), p. 227-241.

sans même rappeler que cette terminologie, étant maniée par Diderot lui-même, devait être conçue en premier lieu comme un instrument dans une politique délibérée et lucide. De plus, l'idée d'une telle évolution est fautive si on la conçoit comme un éloignement progressif par rapport à un point de départ qui serait le théisme supposé de Shaftesbury, traduit par Diderot avec l'*Essai*. L'évolution réelle est plutôt un approfondissement de la pensée de Shaftesbury lui-même. La question de la terminologie, de l'étiquetage de la pensée du « jeune Diderot » (est-il théiste ? ou déiste ? mais quelle différence ? devient-il sceptique ? est-il déjà athée ?) doit être étroitement liée à la question de l'autorité. Avant de chercher à déterminer la position de Diderot, il convient de clarifier le statut de son autorité à travers cette succession d'écrits, dont le premier est une traduction, dont le dernier, la *Promenade*, est encore tributaire du modèle anglais. J'essaierai, en somme, de déplacer la question *Diderot est-il déiste, sceptique, athée, quelle est sa position ?* vers la question *quelle sorte d'auteur est Diderot ?*

Shaftesbury sans Diderot : l'*Enquête sur la vertu*

Il est nécessaire de commencer par une récapitulation sommaire des thèses de Shaftesbury dans l'*Inquiry Concerning Virtue*, afin d'évaluer comparativement la position que Diderot assigne au Shaftesbury qu'il traduit. L'*Inquiry* a un contenu manifeste et un contenu latent. Le contenu manifeste est l'affirmation de la naturalité du sens du bien et du mal. La naturalité doit être entendue comme une antériorité logique et chronologique par rapport à l'éducation, à la société, aux croyances, etc. Il s'agit à la fois d'un réalisme et d'un intuitionnisme moral. Les distinctions morales, par exemple entre le juste et l'injuste, ne sont pas conventionnelles. En particulier, elles ne sont ni des conventions sociales, voire politiques (contre Hobbes et Locke, représentés comme les défenseurs d'une position néo-épicurienne, le « nominalisme moral »), ni des conventions divines, des décrets arbitraires de Dieu (contre la tradition théologique volontariste, qu'on rencontre chez les puritains pour qui le juste est ce que décrète mystérieusement Dieu, et qui a son équivalent philosophique aux yeux de Shaftesbury chez les philosophes cités précédemment). Shaftesbury effectue un retour aux stoïciens : il y a une économie animale de la simple bonté, c'est-à-dire un équilibre entre les affections égoïstes et les affections sociales, une appropriation générale du vivant à lui-même, à l'espèce, à l'univers ; puis, un degré au-dessus, il existe une économie de la vertu proprement dite, caractérisée par l'usage de la *προαίρεσις*, de la résolution ou contrôle des représentations. C'est la différence stoïcienne entre l'usage simple des représentations comme stimulus chez l'animal et l'usage intelligent ou critique des représentations. *Moral sense* (que Diderot rend par « sentiment moral », mais ce n'est pas mon propos, ici, d'examiner ses choix de traduction dans leur détail) est une formule qui n'apparaît qu'une seule fois dans le texte de l'*Inquiry*, pour désigner le *sense of right and wrong* qui est lui-même une capacité naturelle d'évaluer les représentations qui nous affectent. La différence entre la bonté animale et la vertu passe à l'intérieur de l'homme, puisqu'il est évidemment aussi un animal. Simplement, l'homme n'agit pas seulement en fonction d'affections ou de représentations, il a la capacité d'évaluer ces affections et représentations. Le sens moral est cette capacité naturelle d'examen qui nous fait reconnaître le bien et le mal. C'est une disposition d'un spectateur de l'action, et non de l'agent lui-même.

Examinons le contenu latent. Shaftesbury a affiché une polémique contre Hobbes et plus généralement le conventionnalisme ou le nominalisme moral. Mais quel est son véritable but ? John Toland était à l'époque son protégé et était déjà l'auteur d'un brûlot antichrétien, *Christianity Not Mysterious* (1696), dans lequel il n'avouait pas encore son panthéisme, tout en sapant les fondements de la Révélation. Toland a édité la première version de l'*Inquiry*, en

1699, parce qu'il ne s'y était pas trompé. La polémique contre Hobbes est fort commode ; à l'époque, Hobbes est le nom de l'athéisme, autant, sinon plus que Spinoza. Cette stratégie permettait à Shaftesbury d'attirer sur son ouvrage une certaine sympathie de la part des penseurs antihobbesiens de la bienveillance naturelle, et des théologiens libéraux antipuritains (en gros les successeurs de l'école platonicienne de Cambridge et les whigs latitudinaires). Mais si l'on regarde ce qui est réellement opéré par l'*Enquête*, on s'aperçoit qu'elle aboutit à une justification complète de l'hypothèse de l'athée vertueux. Les thèses sont bien déistes, en un sens qu'on retrouvera chez Diderot : le déisme ici est à la fois ce que Hume appelle le théisme expérimental ⁷ et ce que nous appelons un réalisme moral ⁸. C'est la position selon laquelle l'univers est bien organisé, donc intelligemment organisé, donc organisé par une Intelligence ; mais c'est aussi l'affirmation que cette Intelligence est subordonnée à une perception du Bien, que les distinctions morales ne sont pas conventionnelles mais naturelles, antérieures à tout décret de la divinité. C'est ce que signifie la notion de sens moral instance naturelle – la nature est ainsi bien organisée – qui est antérieure à toute éducation ou Révélation. C'est pourquoi Shaftesbury ne parle pas d'une antériorité seulement logique, mais chronologique. Cela lui permet de suggérer que la moralité est indépendante de la religion, mieux, que la religion peut nuire à la moralité. On peut donc être athée et vertueux. La moralité est indépendante de la religion : c'est établi en montrant que les opinions religieuses n'ont pas d'influence directe sur la moralité. La religion peut nuire à la moralité : c'est établi en insistant sur l'influence indirecte de la religion sur la moralité, par le biais des affects qui sont attachés aux croyances. La vertu est donc sa propre récompense, dans la mesure où elle ne dépend pas de la perspective des sanctions, sociales ou révélées.

Shaftesbury dans Diderot

Avant d'en venir à la position de Shaftesbury selon Diderot, il convient de dire quelques mots de la réputation de Shaftesbury en Angleterre et sur le continent. Cette réputation est extrêmement contrastée. Shaftesbury est démasqué comme déiste antichrétien par les censeurs orthodoxes ⁹, ou, à l'inverse, compris comme un religieux « libéral » ¹⁰. En fait sa stratégie d'exposition a réussi : ne le dénoncent que ceux qui ne sont pas dupes du masque antihobbesien et de son anti-épicurisme militant. Nous avons là une philosophie dont l'exposition n'est pas assez franche pour avoir besoin d'une diffusion clandestine ; comme elle se communique de manière assez habile, elle peut être imprimée et traduite. Le destin de John Toland est tout différent : trop franc, trop « fanfaron » pour utiliser un terme que Diderot emploie pour qualifier un certain genre d'athée, Toland a besoin (financièrement aussi – il vend lui-même son *Pantheisticon* qu'il a imprimé clandestinement en 1720, comme une copie « mise au propre ») de la diffusion manuscrite et sa réception sur le continent passe par ce biais. Shaftesbury a été traduit par des traducteurs professionnels

7. Voir *Pensées philosophiques*, XVIII, dans *Œuvres*, I, *Philosophie*, éd. L. Versini, p. 23. Ce qui fait chanceler l'athéisme, ce n'est pas la métaphysique moderne de Malebranche ou de Descartes, mais la « physique expérimentale ». « Le monde n'est plus un dieu : c'est une machine qui a ses roues, ses cordes, ses poulies, ses ressorts et ses poids. » On trouve dans les *Pensées philosophiques* et dans la *Promenade du sceptique* (*Œuvres*, I, *Philosophie*, éd. L. Versini, p. 114 sq. en particulier) l'essentiel des discussions qui sont l'objet des *Dialogues Concerning Natural Religion* de Hume (parus en 1779, de manière posthume, mais dont la rédaction avait été très probablement engagée dès les années 1750 – Hume rencontre Diderot à Paris dans les années 1760).

8. Voir *Promenade du sceptique*, dans *Œuvres*, I, *Philosophie*, éd. L. Versini, p. 75. Credo déiste d'Ariste : « Quand un homme admet une fois l'existence d'un Dieu, la réalité du bien et du mal moral, l'immortalité de l'âme, les récompenses et les châtiments à venir, qu'a-t-il besoin de préjugés ? »

9. Par exemple, John Leland, *A View of the Principal Deistical Writers*, 1754-1756.

10. Voir, par exemple, la préface de Jean Barbeyrac à sa traduction des *Sermons* de Tillotson, édition de 1738, t. V, p. IV-VI.

(Pierre Coste, Justus Van Effen) et selon les voies ordinaires de l'édition. Ainsi Diderot n'aura pas le sentiment d'utiliser une source clandestine, mais de traduire un livre de philosophie qui a eu un public assez considérable en langue anglaise. Il se réfère à une autorité relativement publique, et non à une autorité de pure connivence ou de connaisseurs comme c'est le cas pour les manuscrits philosophiques clandestins qu'il sait aussi très bien utiliser dans les *Pensées philosophiques* ou la *Promenade du sceptique*.

La *Promenade* laisse entendre qu'il n'y a aucune position d'auteur attachée à un manuscrit – qui d'ailleurs s'inscrit souvent dans une tradition collective, et dont l'auteur envisagé *individuellement* est le copiste. Cléobule veut persuader Ariste qu'il est très risqué de faire un livre (imprimé) de leurs conversations, et qu'il vaut mieux les réserver au cercle des amis, Ariste dit que Cléobule a presque achevé d'étouffer en lui la « vanité d'auteur » en le poussant à se contenter d'une diffusion manuscrite. Alciphron survient et déclare : « Puisque l'entretien que nous avons eu sur la religion, la philosophie et le monde [c'est le plan de la *Promenade du sceptique*, Épines, Marronniers, Fleurs] courait manuscrit, il valait autant qu'il fût imprimé ¹¹. » Alciphron tient pour l'indifférence du *medium*. Le prestige de l'autorité est cependant réservé aux imprimés.

Comment Diderot représente-t-il la position de Shaftesbury ? D'une certaine manière, pour le comprendre, il faut annuler tout ce qui vient d'être dit. Le lecteur du livre de Diderot n'est pas supposé connaître comme un préalable la position de Shaftesbury, puisque c'est la traduction de Diderot qui expose et qualifie par des notes cette position. L'œuvre de Shaftesbury a été introduite immédiatement (c'est-à-dire 35 ans plus tôt) auprès du public francophone par des résumés de Jean Le Clerc dans la *Bibliothèque choisie* et par la traduction de *Sensus Communis* (1710, trad. Van Effen, et réédition, la même année, revue par Pierre Coste) et de la *Lettre sur l'enthousiasme* (1709, trad. Samson). Il est donc très difficile pour le lecteur de situer la traduction de Diderot par rapport à une pensée dont il connaît au mieux une vulgate diffuse, à moins qu'il ait accès à l'original anglais. C'est par conséquent Diderot qui situe lui-même sa traduction par rapport à l'original, ou plutôt par rapport à ce qu'il dit à son lecteur de l'original. Et toute la difficulté est là. Diderot invente en quelque façon l'autorité à laquelle il se réfère, du moins la qualifie à sa convenance.

La stratégie de Diderot traducteur est complexe. Sa première technique consiste à présenter la pensée de Shaftesbury comme plus « hardie » que celle du traducteur. Sa deuxième technique consiste à présenter cette pensée comme respectable et relativement conforme à ce que peut être une pensée orthodoxe. Si Diderot est moins hardi qu'un auteur qui lui-même est tout à fait convenable, alors Diderot est un auteur plus que convenable. C'est la visée du *Discours préliminaire*. « J'ai [...] rectifié ce qui n'était pensé qu'avec hardiesse ¹². » Formule qui signifie littéralement que la pensée de Shaftesbury doit être corrigée parce qu'elle est en certains points *seulement* hardie, ce qui peut laisser entendre qu'elle n'est pas assez solide, trop risquée. Récurrente, cette formule désigne exactement la façon dont Diderot s'autorise de Shaftesbury. Il faut se reporter à une note de Diderot sur un passage de la traduction qui en reprend les termes :

J'ai cru devoir rectifier ici la pensée de M. S. qui nomme hardiment et conséquemment aux préjugés de sa nation, vertu, courage, héroïsme le meurtre d'un tyran en général. Car si un tyran est roi par sa naissance ou par le choix libre des peuples, il est de principe parmi nous que se portât-il aux plus étranges excès, c'est toujours un crime horrible que d'attenter à sa vie. La Sorbonne l'a décidé en 1626 ¹³.

11. *Promenade du sceptique*, dans *Œuvres*, I, *Philosophie*, éd. L. Versini, p. 78.

12. PPM, *Discours préliminaire*, p. 300.

13. PPM, *Essai sur le mérite et la vertu*, II, I, 3, p. 372.

Diderot justifie ainsi une rectification du texte anglais : au lieu d'écrire comme Shaftesbury que le tyrannicide en général (y compris d'un roi prétendument légitime, comme Charles I^{er}) est un exemple de ce courage qui peut nous faire accepter de prendre le risque de perdre notre vie, Diderot parle du tyrannicide dont peuvent être victimes dans les républiques anciennes les seuls usurpateurs. La formule « j'ai rectifié ce qui n'était pensé qu'avec hardiesse » semble signifier que Diderot est beaucoup plus réfléchi et modéré que Shaftesbury, et dans la mesure où les questions de gouvernement et de religion sont liées comme les deux sujets sur lesquels un auteur gagne à être prudent, il faut comprendre que Diderot prétend être moins hardi également sur les questions religieuses. J'illustrerai sur les questions religieuses cette technique du *je suis moins hardi que l'auteur que je traduis*. C'est dit clairement dans le *Discours préliminaire* à propos de la Révélation et des sanctions :

De crainte que des préventions fondées sur la hardiesse de quelques propositions mal examinées n'étouffent les fruits de cet écrit, j'ai cru devoir en préparer la lecture par un petit nombre de réflexions ...¹⁴

À ces réflexions du *Discours préliminaire* s'ajoutent dans le corps de la traduction des notes « pour lever les scrupules de tout lecteur attentif et judicieux. » Diderot présente bien Shaftesbury comme plus hardi que lui, mais espère qu'un bon lecteur comprendra qu'il n'en est rien.

La seconde technique donne toute sa portée à la première. Elle consiste à présenter cet auteur « hardi » comme finalement au-dessus de tout soupçon. Diderot sait très bien qu'il n'y a pas de circulation des textes de Shaftesbury par le biais des manuscrits clandestins, que le philosophe anglais a pignon sur rue et une œuvre dans les bibliothèques. Il distingue ainsi dans son *Discours préliminaire* un auteur orthodoxe, non suspect, de la liste des Anglais qui sentent le souffre et qui sont précisément ceux dont on produit des traductions ou des copies manuscrites pendant la première moitié du XVIII^e siècle : Toland, Tindal, Asgil, *et al.*¹⁵ Et Diderot reproduit dans son *Discours préliminaire* les déclarations hypocrites de Shaftesbury de soumission à l'Église anglicane¹⁶.

Une autre caractéristique de la manière dont Diderot présente l'autorité de Shaftesbury : il tend à atténuer un aspect très important dans l'original qui est la polémique contre Hobbes et La Rochefoucauld. Shaftesbury attaquait ouvertement toute thèse qui présente la socialité comme résultant d'une convention et non d'une sociabilité naturelle ; toute thèse qui rapporte les vertus reconnues par la société comme des effets d'un désir de soi ou d'un amour-propre. Cette attaque permettait à Shaftesbury de passer pour un penseur libéral, adversaire à la fois du puritanisme et de l'athéisme hobbesien. Il peut nous paraître étrange qu'on mette dans le même sac un janséniste ou un augustinien comme La Rochefoucauld (qui estime que la vertu est très difficile et rare, que la société et la nature sont si corrompues qu'elles mettent en jeu constamment l'amour-propre), et un matérialiste comme Hobbes (qui présente l'homme comme un « enfant robuste », un Don Juan), néo-épicurien aux yeux des censeurs. Mais il y a entre ces deux traditions une alliance tardive¹⁷. Et cette conjonction est purement négative : Shaftesbury estime que les augustinien comme les épicuriens ont manqué la bonne conception de la naturalité et de la sociabilité.

Diderot tend à effacer ces attaques. On peut interpréter ce silence de plusieurs manières. S'agit-il d'un contexte anglais, qui ne serait pas sensible au public français ? Cette hypothèse

14. PPM, *Discours préliminaire*, p. 295.

15. *Ibid.*, p. 299.

16. Et les répète à sa manière dans les *Pensées philosophiques*, LVIII, dans *Œuvres*, I, *Philosophie*, éd. L. Versini, p. 38.

17. Voir les analyses de Jean Lafond, « Augustinisme et épicurisme au XVII^e siècle », *XVII^e siècle*, 135 (1982), p. 149-168.

ne tient pas : la réception de Hobbes, même si elle est partielle, est intense sur le continent ¹⁸ ; et Diderot aurait pu développer les allusions au théoricien français de l'amour-propre dominant. Faut-il alors comprendre que Diderot n'a pas besoin de garder le masque antihobbesien ? Pourtant il avait intérêt à maintenir l'image d'un Shaftesbury libéral, réaliste en morale. Reste une dernière hypothèse : Diderot a un intérêt véritable et direct pour l'épicurisme, même s'il n'a peut-être pas encore vraiment découvert ce que l'époque considère comme sa variante moderne, la pensée de Hobbes. On trouve dans les notes de Diderot une véritable promotion de l'épicurisme qui est évidemment contraire à la thèse de la naturalité du sens moral et aux positions générales de Shaftesbury :

Dans l'univers tout est uni. [...] Toutes les découvertes des philosophes modernes se réunissent pour constater la même proposition. Tous les auteurs de système, sans en excepter Épicure, la supposaient, lorsqu'ils avaient à expliquer le monde comme une machine, dont ils avaient à expliquer la formation et à développer les ressorts secrets ¹⁹.

Le déisme voit dans l'univers une organisation concertée qui atteste l'existence d'un machiniste intelligent et providentiel. Comment Diderot peut-il sans rire inclure les épicuriens dans les philosophes pour qui le monde est une vaste machine, alors qu'ils nient l'existence du machiniste ? Diderot indique à son lecteur qu'il s'écarte ici de Shaftesbury, ou tout au moins que quelque chose de plus radical est en préparation dans sa pensée.

Quant à l'atténuation des attaques contre La Rochefoucauld, elle relève de motifs similaires. Diderot supprime purement et simplement les renvois de Shaftesbury à la critique de la théorie de l'amour-propre dominant de La Rochefoucauld qu'il a développée dans son *Sensus Communis : An Essay on the Freedom of Wit and Humour* (1709) ²⁰.

J'ai dit que l'édition de 1751 de la traduction la fait suivre des *Pensées philosophiques* de Diderot et des *Maximes* de La Rochefoucauld. Cette association est, semble-t-il, contre nature. Si l'on prend au sérieux les *Maximes*, alors on annule toute l'analyse de la bonne économie des passions et de la naturalité du sens moral qui était développée dans l'*Essai sur le mérite et la vertu*. Certains prétendent que Diderot n'a pas du tout supervisé l'édition de 1751. Il faudrait en conclure que c'était une entreprise commerciale d'un libraire particulièrement illettré ou bien d'un libraire particulièrement intelligent. La juxtaposition de l'*Essai* et des *Maximes* a pour effet de mettre à zéro la philosophie morale de Shaftesbury. Le déisme est d'abord un réalisme moral. Ce qui subsiste du déisme, quand on lui surajoute la théorie de l'amour-propre dominant, c'est uniquement la critique de la Révélation, l'antichristianisme ou l'antibiblisme. L'édition de 1751 est une *soustraction*, parce que le déisme plus la théorie augustinienne de l'amour-propre dominant ou sa cousine « néo-épicurienne » du désir de soi *est égal* au déisme *moins* la thèse de la naturalité de la vertu et des distinctions morales, ce qui revient à l'athéisme. Afin de ménager une voie moyenne, le sceptique est présenté par le § XXIII des *Pensées philosophiques* comme un déiste partiellement démoralisé :

Le sceptique a donc pour être vertueux un motif de plus que l'athée, et quelque raison de moins que le déiste. Sans la crainte du législateur, la pente du tempérament et la connaissance des avantages actuels de la vertu, la probité de l'athée manquerait de fondement, et celle du sceptique serait fondée sur un peut-être ²¹.

Le dernier rempart du déisme est la morale. Mais comme le déisme nous apprend que la morale est indépendante de la Révélation et que l'athée peut être vertueux, le déisme se saborde lui-même.

18. Voir Yves Glazou, *Hobbes en France au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1993 ; en particulier le chap. III, qui suggère que Diderot voit en Hobbes un concurrent de La Rochefoucauld.

19. PPM, *Essai*, I, II, 1, p. 313.

20. PPM, *Essai*, II, I, 1, p. 362 ; suppression signalée par les éditeurs.

21. *Œuvres*, I, *Philosophie*, éd. L. Versini, p. 26.

La position que Diderot assigne à l'auteur qu'il traduit n'est pas formulée directement, mais masquée grossièrement. Le livre de Diderot est conçu pour satisfaire deux types de lecteurs : ceux qui ne dépasseront pas le *Discours préliminaire*, lecteurs paresseux ou censeurs négligents qui se contentent de la préface et d'un résumé ; lecteurs capables d'un effort plus soutenu, et qui verront que le corps de l'ouvrage dit à peu près le contraire de ce qu'avance la préface. Et Diderot se paie le luxe de l'écrire à la fin de son *Discours préliminaire* :

Aussi cet ouvrage demande-t-il de la contention d'esprit. Quiconque n'a pas la force ou le courage de suivre un raisonnement étendu peut se dispenser d'en commencer la lecture, c'est pour d'autres que j'ai travaillé ²².

La position de Shaftesbury selon son traducteur porte principalement sur le rapport entre morale (pas du tout au sens théorique, au sens des mœurs) et religion (pas précisément au sens des dogmes, au sens aussi des croyances). Le *Discours préliminaire* résume ainsi les choses : 1 / La vertu est sa propre récompense, dit l'Anglais. Diderot écrit qu'on pourrait en conclure que les sanctions détruisent la vertu, que « l'espoir des biens futurs et l'effroi des peines éternelles anéantissent le mérite et la vertu ²³. » Diderot ajoute simplement : « on trouvera des réponses » à cette objection dans l'ouvrage de Shaftesbury. Il ne dit pas que les réponses seront en fait positives. Oui, la perspective des sanctions, c'est-à-dire la Révélation qui nous apprend l'existence de ces sanctions, corrompt la moralité. 2 / Diderot s'exprime également par antiphrase :

Le but de cet ouvrage est de montrer que la vertu est presque indivisiblement attachée à la connaissance de Dieu, et que le bonheur temporel de l'homme est inséparable de la vertu. Point de vertu sans croire en Dieu point de bonheur sans vertu ; ce sont les deux propositions de l'illustre philosophe dont je vais exposer les idées ²⁴.

Or le corps de la traduction montrera que la vertu n'est pas du *tout* attachée à la connaissance de Dieu. Et c'est soigneusement écrit : le bonheur temporel n'est pas presque inséparable de la vertu, mais inséparable tout court, ce qui doit renforcer l'attention du bon lecteur sur le « presque » qui atténue de manière oxymorique « indivisiblement » (contradiction dans les termes). Il suffit même de se reporter quelques pages plus loin, aux premières lignes de la traduction de l'*Inquiry Concerning Virtue* :

La religion et la vertu sont unies par tant de rapports, qu'on les regarde communément comme deux inséparables compagnes. [...] Je doute cependant que cette idée scrupuleuse soit confirmée par la connaissance du monde et nous ne manquons pas d'exemples qui paraissent contredire cette union prétendue ²⁵.

Le cœur de l'ouvrage de Shaftesbury est dans le livre I, part. III, sections 1-3 ²⁶. C'est aussi le cœur du livre de Diderot, puisqu'il y est montré que le sens moral est fondamentalement athée, ne dépend pas de la connaissance d'un Dieu, et que par conséquent les athées peuvent être vertueux. Le sens moral peut théoriquement subir trois destins négatifs : a privation (I III, 1) ; la dépravation (I, III, 2) ; l'altération par les affections ou passions (I, III, 3). Le premier destin est écarté par Shaftesbury ni les croyances ou spéculations, ni les affections ne peuvent anéantir en nous la nature, qui revient toujours. Le second destin,

22. PPM, *Discours préliminaire*, p. 300.

23. *Ibid.*, p. 296.

24. *Ibid.*, p. 295. Cf. l'épître dédicatoire « À mon frère », p. 290-291 : « La religion et la morale ont des liaisons trop étroites pour qu'on puisse faire contraster leurs principes fondamentaux. Point de vertu, sans religion ; point de bonheur, sans vertu : ce sont deux vérités que vous trouverez approfondies dans ces réflexions que notre utilité commune m'a fait écrire. »

25. PPM, *Essai*, I, I, 1, p. 301.

26. PPM, *Essai*, I, III, 1-3, p. 333-359.

celui de la dépravation, est fréquent et est dû à la religion, qu'il s'agisse de la conception religieuse ou du culte. Il y a deux conceptions qui ne dépravent pas le sens moral : le théisme pur et l'athéisme. Le théisme renforce la moralité en posant un Dieu « vrai, juste et bon » : le bien et le mal ne dépendent pas de son décret, au contraire Dieu dépend de ces distinctions et les reconnaît comme intangibles. L'idée d'une providence divine renforce notre sentiment de la justice, etc. Quant à l'athéisme, il n'a pas la nocivité des fausses représentations de Dieu et ne peut nuire au sens moral :

Un malheureux que cette hypothèse aura jeté et entretenu dans une longue habitude de crimes, peut avoir les idées de justice et d'honnêteté fort obscurcies ; mais elle ne le conduit point par elle-même à regarder comme grande et belle une action vile et déshonnête. Ce système moins dangereux en ceci que la superstition, ne prêche point qu'il est beau de s'accoupler avec les animaux, ou de s'assouvir de la chair de son ennemi²⁷

Shaftesbury conçoit donc l'athéisme comme l'absence de religion (mais il reconnaît par ailleurs que l'athéisme complet est impossible ou fictif). L'athéisme ne peut nuire au sens moral, puisque c'est seulement la conviction religieuse qui peut agir sur lui, et même pas directement, par le biais des affections qui lui sont attachées. On en conclut que

la religion produira beaucoup de mal ou beaucoup de bien, selon qu'elle sera bonne ou mauvaise. Il n'en est pas de même de l'athéisme : il peut à la vérité occasionner la confusion des idées d'injustice et d'équité ; mais ce n'est pas en qualité pure et simple d'athéisme : c'est un mal réservé aux cultes dépravés, et à toutes ces opinions fantasques concernant la divinité ; monstrueuse famille qui tire son origine de la superstition, et que la crédulité perpétue²⁸

Shaftesbury est déiste et combat la Révélation ; c'est au nom de ce combat qu'il défend et protège la position de l'athée. Son traducteur se met donc à bonne école pour se préparer à un athéisme véritable. Il lui uffira de renoncer à la thèse de l'univers-machine et de l'organisation providentielle du monde, il lui suffira de remplacer la physique stoïcienne par une physique épicurienne, pour n'être même plus déiste.

Le troisième destin possible du sens moral est son altération par les affections ou passions. Seules les affections ou passions peuvent agir directement sur le sens moral, les croyances ou conceptions n'agissent sur lui que par l'intermédiaire de ces affections ou passions. Les croyances religieuses font du bien au sens moral selon que les affections qu'elles engagent sont bonnes ou mauvaises, joyeuses ou mélancoliques, fondées sur l'espoir ou sur la crainte. Le sens moral est antérieur chronologiquement et logiquement aux croyances et aux conceptions religieuses :

Qu'il soit possible qu'une créature ait été frappée de la laideur et de la beauté des objets intellectuels et moraux, et conséquemment que la distinction de la droiture et de l'injustice lui soit familière, longtemps avant que d'avoir eu des notions claires et distinctes de la divinité ; c'est une chose presque indubitable²⁹

Le sens moral existe avant toute notion de la divinité ; reste à savoir comment une notion de la divinité peut l'altérer, le changer en bien ou en mal. Elle le peut seulement par l'intermédiaire des affections. Ce sont les bonnes affections qui renforcent le sens moral, et non directement la bonne conception de la divinité. Ce point est essentiel. Il s'agit d'un argument *ad hoc*. Shaftesbury veut montrer qu'il n'est pas nécessaire d'avoir une notion de Dieu pour avoir un sens moral correct ; il lui faut donc soutenir que la notion de Dieu est sans effet aucun sur le sens moral. Mais en même temps il veut montrer que certaines croyances religieuses pervertissent le sens moral ; il faut donc soutenir que la notion de Dieu a bien un

27. PPM, *Essai*, I III, 2, p. 337.

28. *Ibid.* p. 342.

29. PPM, *Essai*, I III, p. 343. Diderot souligne l'importance de cette affirmation par une longue note qui l'exemplifie.

certain effet sur le sens moral. La seule façon de se sortir de cette contrariété est de soutenir que ce n'est pas la croyance comme telle qui agit sur le sens moral, mais la passion qui accompagne la croyance. On pourra alors seulement affirmer à la fois que la religion peut nuire au sens moral et qu'un athée peut en être pourvu.

On comprend que l'athéisme ne fasse pas de mal au sens moral, et que parmi les conceptions religieuses seul le théisme lui fasse du bien. Mais alors il faut que Shaftesbury s'explique sur la supériorité du héisme sur l'athéisme en matière de morale. Traditionnellement, si on entend par théisme la conception de Dieu qui se développe indépendamment de la Révélation et non pas nécessairement contre elle, un ingrédient essentiel du théisme est la perspective des sanctions, récompenses et châtements dans l'au-delà. Cette conception du théisme est rejetée par Shaftesbury, parce que la perspective des sanctions est dépourvue de réalité sans cette Révélation qu'il refuse. Au contraire, et c'est là le scandale de l'*Inquiry Concerning Virtue*, la croyance dans les sanctions déprave le sens moral puisqu'elle rend la conduite mercenaire et servile, alors qu'en vérité la vertu doit être sa propre récompense. Mais alors où se situe l'avantage du théisme sur l'athéisme en matière de morale ? « Le théisme favorise la vertu », simplement parce qu'il comporte la notion d'un « spectateur de la conduite humaine et témoin oculaire de tout ce qui se passe dans l'univers »³⁰. L'athée, lui, ne peut pas se dire que Dieu le voit. Ce qui manque à l'athée n'est pas la moralité, mais simplement un « secours », une aide de la moralité qui est l'idée d'un témoin, présent même dans la solitude. Le théisme remplace donc la peur des sanctions par la conscience, par le spectateur impartial. Diderot reprendra cette idée dans les *Pensées philosophiques*, mais en lui donnant un tour plus subversif encore. Shaftesbury concédait que les sanctions pouvaient avoir une valeur éducative ; mais la vraie conception de Dieu est celle, non servile, du spectateur. Dans les *Pensées philosophiques*, Diderot va plus loin et suggère habilement que cette conception du Dieu-spectateur n'est elle-même rien de plus qu'un artifice éducatif : « Si j'avais un enfant à dresser, moi, je lui ferais de la Divinité une compagnie si réelle, qu'il lui en coûterait peut-être moins pour devenir athée que pour s'en distraire ... »³¹ (je souligne). Le texte laisse entendre avec force qu'il s'agit d'un artéfact et non d'une conviction.

Dans l'*Inquiry Concerning Virtue*, c'est seulement pour ceux qui sont faibles, lâches, ou qui ont des idées fausses que la crainte des sanctions peut constituer un secours³². Il faut donc être malade et avoir une mauvaise conception de Dieu pour avoir besoin de ce recours. Autant dire que l'*Enquête* rejette implicitement les sanctions. Dans les *Pensées philosophiques*, Diderot poursuit son dialogue avec Shaftesbury, mais fait un pas de plus qui l'éloigne du théisme.

Dans sa traduction, Diderot s'est amusé à donner une addition de son cru selon la technique du *je suis moins hardi qu'un auteur qui était lui-même plutôt orthodoxe* (alors que Diderot est plus hardi qu'un auteur qui n'était pas du tout orthodoxe). La conclusion du traitement de la question centrale des sanctions est la suivante :

Dans la religion, si les récompenses qu'elle promet sont libérales ; si le bonheur futur consiste dans la jouissance d'un plaisir vertueux, tel, par exemple, que la pratique ou la contemplation de la vertu même, dans une autre vie (c'est le cas du christianisme), il est évident que le désir de cet état ne peut naître que d'un grand amour de la vertu, et conserve par conséquent toute la dignité de son origine³³.

La parenthèse « c'est le cas du christianisme » est une addition de Diderot et paraît particulièrement lourde. Elle est le prétexte d'une note qui affirme que la meilleure

30. *Ibid.*, p. 346.

31. *Pensées philosophiques*, XXVI, dans *Œuvres*, I, *Philosophie*, éd. L. Versini, p. 27.

32. PPM, *Essai*, I, III, 3, p. 348.

33. *Ibid.*, p. 351.

conception des sanctions se trouve, non chez les musulmans, les Juifs ou les Égyptiens, mais chez les chrétiens (« le chrétien jouira de son Dieu »). Mais le lecteur comprend bien que la sanction en question est simplement la joie prise à l'exercice de la vertu et qu'elle n'est pas spécialement chrétienne. On ne peut manquer de sentir le conformisme délibéré de l'addition de Diderot. Ce n'est pas vraiment une mesure de prudence – le texte restait prudent tant qu'il ne faisait pas mention du christianisme, mais simplement allusion à une bonne religion, dans laquelle un lecteur un peu sot pouvait croire reconnaître le christianisme –, mais au contraire un clin d'œil grossier.

Quelques pages plus loin, Diderot va jusqu'à ajouter tout un paragraphe, absent de l'original, qui atténue la thèse selon laquelle la vertu est sa propre récompense ou (comme on voudra) la souligne par une antiphrase manifeste :

[...] D'où l'on peut conclure sans aller plus loin, que s'il est vrai qu'il y ait du bonheur attaché à la pratique des vertus, comme nous le démontrerons, il ne l'est pas moins que la créature ne peut jouir d'une félicité proportionnée à ses désirs, d'un bonheur qui la remplisse, d'un repos immuable, que dans le sein de la divinité ³⁴.

Qu'est-ce qu'un bon livre ?

Au tout début de sa traduction – place de choix –, Diderot a inséré une longue note ³⁵ qui est une sorte de discours de la méthode pour son lecteur. L'étude sommaire de cette note justifie la méthode que j'ai adoptée jusqu'à présent pour comprendre les opérations auxquelles procède Diderot dans l'*Essai sur le mérite et la vertu*. La question est *comment écrire sur la religion* ? Ceux qui écrivent pour combattre l'impiété et l'athéisme, les écrivains bien-pensants, se lancent dans une entreprise risquée qui peut se retourner contre eux :

Je me suis demandé quelquefois pourquoi tous ces écrits dont la fin dernière est proprement de procurer aux hommes un bonheur infini, en les éclairant sur des vérités surnaturelles, ne produisent pas autant de fruits qu'on aurait lieu d'en attendre. Entre plusieurs causes de ce triste effet, j'en distinguerai deux, la méchanceté du lecteur et l'insuffisance de l'écrivain [...]. Mais un écrivain impartial, un lecteur équitable sont presque deux êtres de raison, dans les matières dont il s'agit ici. Je dirais donc à tous ceux qui se préparent d'entrer en lice contre le vice et l'impiété Examinez-vous, avant que d'écrire. Si vous vous déterminez à prendre la plume, mettez dans vos écrits le moins de bile et le plus de sens que vous pourrez. Ne craignez point de donner trop d'esprit à votre antagoniste. Faites-le paraître sur le champ de bataille avec toute la force, toute l'adresse, tout l'art dont il est capable. Si vous voulez qu'il se confesse vaincu, ne l'attaquez point en lâche. Saisissez-le corps à corps : prenez-le par les endroits les plus inaccessibles. Avez-vous de la peine à le terrasser ? n'en accusez que vous-même. [...] Ignorez-vous qu'un sot livre en ce genre fait plus de mal en un jour, que le meilleur ouvrage ne fera jamais de bien ? car telle est la méchanceté des hommes que, si vous n'avez rien dit qui vaille, on avilira votre cause, en vous faisant l'honneur de croire qu'il n'y avait rien de mieux à dire ³⁶.

Il est très risqué d'écrire en faveur de la religion et contre l'athéisme. Si l'attaque contre l'athéisme n'est pas parfaite, parce que l'argument est faible, ou parce que l'auteur s'est donné un adversaire trop facile, alors c'est une victoire de l'athéisme. Il faut comprendre que le bon livre contre l'athéisme doit affronter les positions athées qui sont les plus difficiles à réfuter, prendre l'athéisme « par les endroits les plus inaccessibles ». On peut comprendre alors que les livres les plus religieux et bien-pensants sont les plus favorables à l'athéisme, tandis que les livres qui exposent les meilleurs arguments de l'athéisme ne devraient pas passer pour des livres athées (ce qu'ils sont pourtant). Si l'on pousse cet argument jusqu'à l'absurde, il revient à dire qu'il ne faut surtout pas censurer les livres qui exposent l'athéisme

34. PPM, *Essai*, II, I, 3, p. 377

35. Cette note est inspirée des *Moralists* de Shaftesbury ; voir Char., II, p. 258 sq.

36. PPM, *Essai*, I, I, 1, p. 303-304.

dans son détail, mais les livres chrétiens qui par leur faiblesse font à l'athéisme plus de bien que de mal. Il n'est pas ici question des athées affectés ou fanfarons ³⁷, mais des « impies de bonne foi ».

S'il y a quelques impies de bonne foi, comme la multitude des ouvrages dogmatiques lancés contre eux ne permet pas d'en douter ; il est essentiel à l'intérêt et même à l'honneur de la religion, qu'il n'y ait que les esprits supérieurs qui se chargent de les combattre. Quant aux autres qui peuvent avoir autant et quelquefois plus de zèle avec moins de lumières, ils devraient se contenter de lever leurs mains vers le ciel pendant l'action, et c'est le parti que j'aurais pris sans doute, si je ne regardais l'auteur dont je m'appuie à chaque pas comme un de ces hommes extraordinaires et proportionnés à la dignité de la cause qu'ils ont à soutenir ³⁸.

Il vaut mieux que les bien-pensants fassent des prières plutôt que des livres ; seuls les « esprits supérieurs » peuvent s'attaquer à l'impiété sans courir le risque du ridicule. Ces esprits supérieurs sont évidemment aux yeux des bien-pensants des esprits impies. Au bout du compte, seul l'athée est capable de parler avec compétence de l'athéisme. Lorsque Shaftesbury est présenté par Diderot comme un de ces auteurs qui sont capables de lutter convenablement contre l'athéisme, cela signifie précisément qu'il est un de ceux qui savent exposer ses meilleurs arguments, ses « endroits les plus inaccessibles » : il s'y connaît.

La question des ismes

On peut dire que le « jeune Diderot », autour de 1745-1747, est préoccupé par une question des « ismes » et s'amuse à faire dialoguer et jouer (ou se battre) l'un contre l'autre le déisme, le théisme, l'athéisme, le scepticisme, le spinozisme, etc. Ce sont des réponses possibles à la question *que suis-je ?*, moi, Diderot ; mais cette question n'est pas la bonne. Il faut plutôt envisager la question *que doit-on croire que je suis ?* Diderot s'abrite successivement derrière des étiquettes : le théiste avec l'*Essai sur le mérite et la vertu*, le déiste avec les *Pensées philosophiques*, le sceptique avec la *Promenade*.

La question des « ismes » apparaît dès le *Discours préliminaire*. Selon Diderot, Shaftesbury n'est pas déiste, c'est-à-dire hostile à la Révélation, mais théiste, c'est-à-dire « près d'admettre la Révélation et qui admet déjà l'existence d'un Dieu » ³⁹. Diderot note fort justement qu'en anglais *theist* et *deist* sont deux formes d'un même mot et sont même utilisés communément l'un pour l'autre. Une étude précise des textes de Shaftesbury montrerait qu'il a pris soin d'assigner artificiellement, dans un vocabulaire technique, deux sens différents à ces deux formes ⁴⁰. Cette distinction est un trompe-l'œil si on la conçoit comme une opposition entre deux points de vue sur la Révélation. Un lecteur attentif de Shaftesbury voit que son prétendu « théisme » nie complètement la Révélation. En ce sens, Shaftesbury est purement et simplement déiste et antichrétien. C'est à un autre plan que se situe la distinction véritable, celui de l'éthique et de la métaphysique. Shaftesbury est hostile au matérialisme épicurien, en un sens très général. Il lui préfère un matérialisme d'origine stoïcienne, qui peut produire des formulations très proches du spinozisme. Le déisme que Shaftesbury rejette et auquel il oppose son « théisme » est un matérialisme militant et fanfaron. Par ailleurs, Shaftesbury s'oppose au conventionnalisme moral, affirme la réalité de la vertu. Son théisme ou déisme est une position réaliste dans les questions morales. Diderot, dans son *Discours préliminaire*, n'aborde absolument pas ces questions, se

37. Voir la *Promenade du sceptique*, § 10 de l'Allée des Marronniers, *Œuvres*, I, *Philosophie*, éd. L. Versini, p. 106 : « Ces fanfarons sont détestés par nos sages, et le méritent. »

38. PPM, *Essai*, I, I, 1, p. 304-305.

39. PPM, *Discours préliminaire*, p. 297.

40. L. Jaffro, *Éthique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, PUF, 1998, p. 286-288.

contente de présenter la version de la distinction entre théisme et déisme que j'ai caractérisée comme un trompe-l'œil. Mais Diderot sait très bien que 1 / Shaftesbury s'oppose au néo-épicurisme, au nom d'un panthéisme d'inspiration stoïcienne, et que 2 / Shaftesbury s'oppose à toute thèse qui nie la sociabilité naturelle, ces deux points étant évidemment très liés. La stratégie de Diderot est donc tracée. Pour sortir de ce premier abri qu'est le déisme ou théisme de Shaftesbury, il suffira à Diderot d'introduire des éléments épicuriens dans sa philosophie, tant au plan métaphysique qu'au plan moral. C'est ce que feront, progressivement, les *Pensées philosophiques* et la *Promenade du sceptique*.

Les *Pensées philosophiques* énoncent clairement les règles de l'éloignement de Diderot par rapport au déisme de l'Anglais. « Le déiste seul peut faire tête à l'athée. Le superstitieux n'est pas de sa force. Son Dieu n'est qu'un être d'imagination. Outre les difficultés de la matière, il est exposé à toutes celles qui résultent de la fausseté de ses notions. Un C[udworth], un S[haftebury], auraient été mille fois plus embarrassants pour un Vanini, que tous les Nicole et les Pascal du monde ⁴¹. » Tout d'abord, nous reconnaissons ici tout le contenu de la note de l'*Essai sur le mérite et la vertu* sur les bons et mauvais auteurs. L'esprit supérieur ou extraordinaire, seul capable de discuter avec l'athée sans se ridiculiser, c'est le déiste Shaftesbury. L'allusion à Cudworth est intéressante. Shaftesbury lui-même affirmait qu'on avait accusé Cudworth d'être athée parce qu'il exposait trop bien les arguments de ses adversaires athées dans le *True Intellectual System of the Universe* ⁴². Ensuite, il convient de noter que le sens littéral de ce § XIII des *Pensées philosophiques* est que si le déiste n'est pas capable de tenir tête à l'athée, personne n'en est capable. On ne peut pas comprendre autrement la formule « le déiste seul peut faire tête à l'athée ». Ce qu'il y a de très étonnant dans les *Pensées philosophiques*, c'est qu'après avoir dit que le déiste était seul capable d'un tête-à-tête avec l'athée, Diderot introduit un troisième personnage, le sceptique, dont on se demande d'où il sort et à quoi il est utile, s'il n'est ni le déiste ni l'athée. Et il ne peut pas être le déiste, puisqu'il doute même des conclusions optimistes du déiste sur l'organisation du monde. Insistons. Il a bien été dit que contre l'athée, c'est le déiste ou personne. Voilà que surgit avec le § XXX le personnage du sceptique, qui tient tête à l'athée ... et qui est donc ou bien le déiste lui-même ou bien un athée caché, en tout cas un « homme extraordinaire » pour reprendre l'expression de la note de l'*Essai* citée précédemment. Bien plus, Diderot suggère que le sceptique est un esprit fort, ce qui est le nom le plus commun pour désigner l'athée : « Un semi-scepticisme est la marque d'un esprit faible ; il décèle un raisonneur pusillanime qui se laisse effrayer par les conséquences ; un superstitieux qui croit honorer Dieu par les entraves où il met sa raison [...] » ⁴³. À partir de ce point des *Pensées philosophiques*, la parole est désormais au sceptique.

Il faut signaler que les discours que tient le sceptique ne nous éloignent pas du tout de Shaftesbury. Il s'agit d'attaques qui, à propos du fanatisme des prophètes cévenols ou des jansénistes, répètent la *Letter Concerning Enthusiasm*, et d'une charge contre la superstition, les martyrs, les Écritures et la Révélation (*Pensées philosophiques*, XLIII, à propos des Épîtres de l'empereur Julien ⁴⁴ ; XLV, les Saintes Écritures sont une parole qui suit une grammaire et sont par conséquent humaines et sujettes à la critique ⁴⁵ ; LX, les Écritures sont un recueil mal ficelé de textes qui ont une histoire ⁴⁶, etc.). Diderot pille ici les *Mélanges* de

41. *Pensées philosophiques*, XIII, dans *Œuvres*, I, *Philosophie*, éd. L. Versini, p. 21.

42. Voir *The Moralists*, dans *Char.*, II, p. 262.

43. *Pensées philosophiques*, XXXIV, dans *Œuvres*, I, *Philosophie*, éd. L. Versini, p. 29.

44. Cf. *Miscellaneous Reflections*, II, 2, dans *Char.*, III, p. 86 sq.

45. Cf. *Miscellaneous Reflections*, V, 1, dans *Char.*, III, p. 229 sq.

46. Cf. *Miscellaneous Reflections*, V, 3, dans *Char.*, III, p. 320 sq.

Shaftesbury de la même façon qu'il utilise les manuscrits philosophiques clandestins, en particulier Lévêque de Burigny, à qui l'on attribue l'*Examen critique des apologistes de la religion chrétienne* – repris en 1775 dans les *Œuvres* de Fréret. L'œuvre du sceptique consiste à démolir tous les appuis de la religion.

On ne comprend plus : Shaftesbury ressemble fort au déiste, seul capable de tenir tête à l'athée ; puis Diderot introduit un troisième personnage, le sceptique, qui peut discuter avec l'athée ; enfin on découvre que le sceptique a pour tâche de démolir la Révélation et le christianisme en général, et en même temps récite à cette fin des textes ... du déiste Shaftesbury lui-même. On doit comprendre que le scepticisme est tout ce qui n'est pas avouable dans le déisme de Shaftesbury et qui était dissimulé par le « théisme » métaphysique et moral. Le sceptique est le déiste en tant qu'il est antichrétien, ou tout simplement l'athée lui-même en tant qu'il n'est pas fanfaron, mais discret.

Le § XXII des *Pensées philosophiques* est assez explicite sur ce point. Il y a trois sortes d'athées :

Il y en a quelques-uns qui vous disent nettement qu'il n'y a point de Dieu, et qui le pensent : *ce sont les vrais athées* ; un assez grand nombre, qui ne savent qu'en penser, et qui décideraient volontiers la question à croix ou pile : *ce sont les athées sceptiques* ; beaucoup plus qui voudraient qu'il n'y en eût point, et qui font semblant d'en être persuadés, qui vivent comme s'ils l'étaient : *ce sont les fanfarons de parti* ⁴⁷.

Nous apprenons ici quelque chose d'important : « sceptique » peut qualifier et est peut-être destiné à qualifier « athée » ⁴⁸. L'athée sceptique n'est ni dogmatique, ni fanfaron, mais n'est pas moins athée. C'est en quelque sorte l'athée *réservé*.

La question des « ismes » est résumée à la fin des *Pensées philosophiques* :

Là, j'ai vu le déiste s'armer contre l'athée ; le déiste et l'athée lutter contre le juif ; l'athée, le déiste et le juif se liguier contre le chrétien ; le chrétien, le juif, le déiste et l'athée se mettre aux prises avec le musulman ; l'athée, le déiste, le juif, le musulman, et la multitude des sectes du christianisme fondre sur le chrétien, et le sceptique seul contre tous. J'étais juge des coups. Je tenais la balance entre les combattants ⁴⁹.

Le texte est difficile. Il est cependant possible de le schématiser. Les *Pensées philosophiques* sont occupées par un débat entre le déiste, l'athée, et le sceptique, nous l'avons assez vu. Le reste est décoratif. Le déiste combat l'athée ; le déiste et l'athée s'allient pour combattre toute religion positive et en particulier le christianisme. Le sceptique, quant à lui, est « seul contre tous », et la formulation lui assigne une position voisine du chrétien, qui ne doit pas tromper : tous se précipitent sur le chrétien. Le sceptique et le chrétien sont tous deux seuls contre tous, mais pas de la même manière. Le chrétien parce qu'il est la cible de tous ; le sceptique parce qu'il est simplement un observateur extérieur au combat : « Je tenais la balance entre les combattants ». Lisons la suite :

Ses bras s'élevaient ou s'abaissaient en raison des poids dont ils étaient chargés. Après de longues oscillations, elle pencha du côté du chrétien, mais avec le seul excès de sa pesanteur, sur la résistance du côté opposé. Je me suis témoin à moi-même de mon équité. Il n'a pas tenu à moi que cet excès m'ait paru fort grand. J'atteste Dieu de ma sincérité.

On ne peut pas dire que Diderot soit bien clair. Il est cependant manifeste que le *je* qui parle est celui du sceptique, qui se situe au-dessus de la mêlée et tient la balance. Le chrétien occupe à lui seul un plateau ; dans l'autre plateau sont tous les autres. Diderot

47. *Pensées philosophiques*, XXII, dans *Œuvres*, I, *Philosophie*, éd. L. Versini, p. 26.

48. Ce qui rompt une association traditionnelle et surestimée entre le scepticisme et le fidéisme.

49. *Pensées philosophiques*, LXI, dans *Œuvres*, I, *Philosophie*, éd. L. Versini, p. 39.

écrit que la balance penche en faveur du chrétien parce qu'il est plus lourd que tous les autres réunis, parce que sa pesanteur est plus grande que la résistance du côté opposé, mais cela après seulement de longues oscillations. Et il ajoute malicieusement qu'il « n'a pas tenu à moi que cet excès m'ait paru fort grand », c'est-à-dire qu'il n'a certainement pas avantage ni aidé le chrétien. De cette non-assistance à chrétien en danger, Diderot prend, après lui-même, Dieu à témoin. De fait, le lecteur qui sort des paragraphes précédents sait bien que le chrétien ne pèse pas lourd. Cette métaphore est aussi importante parce qu'elle indique que le sceptique occupe une position d'un autre ordre que les protagonistes, celle de l'observateur des « longues oscillations ». Un dialogue peut ainsi aisément faire l'office d'une balance. Cette « pesée » est pratiquée par la *Promenade du sceptique*.

La voix de l'athée a fait une apparition brusque dans les *Pensées philosophiques*, et franche, directe, comme seul un dialogue peut le permettre : « Je vous dit qu'il n'y a point de Dieu ; que la création est une chimère ; que l'éternité du monde n'est pas plus incommode que l'éternité d'un esprit ...⁵⁰. » L'athée ne peut parler sans détours que lorsqu'il est un personnage dans un dialogue. L'auteur est athée, sans doute, ou près de l'être ; mais un auteur parle toujours *obscurément*, sinon il n'est qu'un « athée fanfaron ». Le dialogue permet de dire les choses avec une clarté qu'on n'oserait pas autrement assumer. Dans le *Discours préliminaire* de la *Promenade*, le déiste Ariste (qui va faire le récit de son dialogue avec Cléobule⁵¹) décrit une ronde des « ismes » qui fait précisément écho au combat ou à la balance des « ismes » qu'on trouvait dans les *Pensées philosophiques* :

C'est là que j'ai vu le pyrrhonien embrasser le sceptique, le sceptique se réjouir des succès de l'athée, l'athée ouvrir sa bourse au déiste, le déiste faire des offres de service au spinoziste ; en un mot toutes les sectes de philosophes rapprochées et unies par les liens de l'amitié⁵².

Le chrétien est absent de cette ronde. Notons que son absence suffit à transformer le combat ou la pesée en communauté amicale – ce que John Toland avait appelé dans son *Pantheisticon*, d'un nom ancien, une « sodalité ».

Cette ronde ou dialogue entre les « ismes » occupe la pièce centrale de la *Promenade du sceptique*, l'Allée des Marronniers, selon l'allégorie qu'affectionne la « philosophie locale » de Cléobule. Dans un pays dont le Prince n'existe peut-être pas (Dieu), des bandes de philosophes débattent sur son existence. Je ne dépasse pas le seuil de ce texte dont la forme dialoguée, dans un paysage de jardins et d'étendues sauvages, pastiche les *Moralistes* de Shaftesbury.

En somme, l'autorité de Shaftesbury a été à cette époque constamment sollicitée et approfondie par Diderot, et de deux manières : soit comme source d'arguments et de citations implicites – c'est en particulier le cas de toute la dernière partie des *Pensées philosophiques* qui prétend exposer le point de vue du sceptique en le distinguant du déiste et qui pourtant répète Shaftesbury ; soit comme autorité revendiquée, abri derrière lequel progresse Diderot. Le premier usage est le même que celui que Diderot fait de la littérature philosophique clandestine – il repose sur une connivence avec des lecteurs bien informés et ne s'appuie pas sur la « vanité d'auteur ». Le second usage est très différent, puisqu'il

50. *Pensées philosophiques*, XV, dans *Œuvres*, I, *Philosophie*, éd. L. Versini, p. 22.

51. Ce récit est présenté comme ayant déjà circulé grâce à des copies manuscrites. Voir *Promenade du sceptique*, dans *Œuvres*, I, *Philosophie*, éd. L. Versini, p. 74. Rappelons que la *Promenade du sceptique* est restée elle-même manuscrite jusqu'en 1830. Son *Discours préliminaire* examine les stratégies de diffusion, manuscrite ou imprimée, et les techniques d'écritures. Persécution et art d'écrire : « Il vaut mieux être mauvais auteur en repos, que bon auteur persécuté », dit Cléobule (en quelque sorte Cléobule affirme que si le bon auteur est un « esprit supérieur » qui refuse d'adopter pour la forme les préjugés du public, il vaut mieux qu'il se taise), Ariste lui répond : « Je tâcherai de faire un bon livre, et d'éviter la persécution » (*Œuvres*, I, *Philosophie*, éd. L. Versini, p. 77).

52. *Promenade du sceptique*, dans *Œuvres*, I, *Philosophie*, éd. L. Versini, p. 72.

consiste à se réclamer d'une œuvre reconnue et publiée, que Diderot traduit et dont il s'autorise.

La question des « ismes » dans la *Promenade du sceptique* ne trouve pas une issue nette. Ariste, le déiste, rapporte le dialogue ; dans l'Allée des Marronniers, un spinoziste a le dernier mot ; mais, comme l'indique le titre, c'est un sceptique qui se promène. Tout cela est particulièrement obscur. Il serait inapproprié d'adopter la position de surplomb, typique du commentateur qui jette un regard sur l'évolution d'une pensée, et de considérer que Diderot, à cette époque-là, n'est pas encore athée, sort tout juste du déisme, est seulement sceptique. Il faut plutôt admettre que les questions du déisme et du scepticisme sont abordées de manière délibérément allusive. Diderot n'exprime jamais clairement ses positions, et préfère faire parler des personnages, des voix suspendues en l'air sans aucun auteur qui les assume véritablement. C'est à l'évidence la manière du dialogue et du roman.

L'*isme* le plus approprié, derrière le scepticisme, est le laconisme « Moi, je me suis sauvé par le ton ironique le plus délié que j'aie pu trouver, les généralités, le laconisme et l'obscurité ⁵³. » Dans ses remarques sur Hemsterhuis, Diderot explique ainsi comment il s'est protégé de l'intolérance. La formule est célèbre, mais on ne l'a pas assez appliquée à l'écriture de son auteur, au premier chef à l'écriture du « jeune Diderot » et à ce qu'on pourrait appeler son *ismisme* ludique. Au commentateur qui se demande quel « isme » convient à la pensée du « jeune Diderot », on ne rappellera jamais assez quel usage ironique cette pensée faisait elle-même des « généralités » et quel soin elle a mis à se situer au-delà d'elles.

53. *Œuvres*, I, *Philosophie*, éd. L. Versini, p. 770. Déjà cité dans le premier volume, « Shaftesbury et les deux écritures de la philosophie », p. 25.